II

Hermenéutica y métodos exegéticos

1. PONENCIAS

APORTACION DE LA HERMENEUTICA JUDAICA A LA EXEGESIS BIBLICA

MIGUEL PEREZ FERNANDEZ

Mi contribución en este Simposio quiere ser un homenaje al Prof. D. Alejandro Díez Macho, maestro de toda una generación de biblistas españoles, fallecido el pasado mes de Octubre de 1984. El no sólo ha sido el fundador de una prestigiosa y fecunda escuela de targumistas sino también el iniciador entre nosotros de los estudios midrásicos. Deseo, por ello, comenzar con una cita de un artículo suyo —artículo ya clásico e imprescindible, al que haré frecuente referencia—, que nos introduce derechamente en el tema: «En cuanto búsqueda o investigación del sentido de la Biblia, *derás* es lo mismo que exégesis; en cuanto utilización de unos procedimientos determinados, *derás* es lo mismo que hermenéutica: es la hermenéutica antigua de los judíos y de los cristianos primitivos procedentes del judaísmo» [1]. Siendo, pues, el derás la hermenéutica con la que los autores del NT leyeron el Antiguo e incluso «leyeron» a Jesús de Nazaret, debe ser también para nosotros camino acertado el acercarnos al Antiguo y Nuevo Testamento con la mentalidad y las técnicas derásicas.

Para establecer una clasificación en la terminología debemos distinguir tres niveles, desde los principios básicos presupuestos hasta la aplicación concreta. El nivel más inmediato es el de las técnicas o procedimientos de interpretación y traducción: es el nivel en el que se manejan las *middot* y demás recursos interpretativos. En el nivel de los géneros —nivel literario— por midrás se entiende una determinada obra literaria que intenta actualizar la Palabra de Dios: en este nivel se puede hablar de midrasim halákicos, narrativos, homi-

1. A. Díez Macho, «Derás y Exégesis del Nuevo Testamento», *Sefarad* 35 (1975) 37. (Mi agradecimiento al Dr. Rodríguez Carmona, quien ha puesto a mi disposición un trabajo suyo aún inédito —será publicado en *Ephemerides Mariologicae* con el título: «Uso de la Sgda. Escritura en la Mariología»—, trabajo que en su primera parte diserta sobre el tema que me ocupa en esta ponencia).

léticos; y con amplio criterio pueden catalogarse también como midrásicos los Targumim, Misná, Tosefta y Talmud. El tercer nivel es el de los axiomas o principios hermenéuticos: es el nivel profundo de las convicciones y actitudes básicas que subyacen a todo trabajo midrásico [2].

Mi exposición constará de dos partes perfectamente paralelas: en la primera intentaré un acercamiento al primero y tercer nivel dentro del judaísmo, es decir, al nivel de las convicciones previas y al nivel de los procedimintos. En la segunda parte me acercaré a esos mismos niveles en los autores del NT, preferentemente en Pablo. No abordo el nivel segundo de los géneros, aproximación que, por otra parte, sería interesante para poder catalogar algunas obras, al menos, del NT como midrásicas.

Parte I: Hermenéutica judía

1. *El nivel de los axiomas o convicciones*

a) La actitud de búsqueda [3].

La actitud derásica es actitud de búsqueda en la Palabra de Dios. Está fundada en la convicción de que Dios con la Ley entregada en el Sinaí ha manifestado ya a los hombres *toda* su voluntad y *para siempre.* Veámoslo con dos textos rabínicos:

— *DtR 8,6:* «Otra explicación de 'Esta prescripción etc no está en los cielos' (Dt 30,11-12): Moisés les decía: para que no digáis 'otro Moisés surgirá y nos traerá otra Ley desde los cielos', he aquí que yo os hago saber que no está en los cielos, pues no ha quedado en los cielos ninguna parte de ella». Este texto tiene probablemente como punto de mira la pretensión de la teología cristiana de que Jesús de Nazaret ha traído una nueva Ley (cfr. Rom 10,6-8 sobre Dt 30,

2. Cfr. D. Patte, *Early Jewish Hermeneutic in Palestine* (SBL Dissertation Series 22), Missoula-Montana 1975, pp. 315-324.

3. Cfr. M. Pérez Fernández, *Los Capítulos de Rabbi Eliezer,* Valencia 1984, pp. 26-30; «Targum y Midrás», en J. Peláez del Rosal (editor), *De Abrahán a Maimónides. II. Para entender a los Judíos,* Córdoba 1984, pp. 107-108.

11-12); en cualquier caso pone en guardia contra quien pretenda presentarse como un nuevo Moisés —cristianos o apocalípticos— con una nueva Ley.

— *BM 59b:* Ante las extravagancias de un R. Eliezer ben Hyrqanos, que pretendía contar a su favor con el testimonio de la *bat qol,* decía R. Yermiyah (s. IV): «La Ley fue dada de una vez para siempre *(kbr)* en el monte Sinaí; por ello no debemos hacer caso de ninguna voz celestial».

Estos dos expresivos textos subrayan hasta qué punto la actitud básica de todo buen judío debe ser el estudio de lo que ya está dado, sin esperar novedosas revelaciones; actitud, pues, de sobriedad y laboriosidad, que distingue especialmente al judío fariseo, poco amigo de suyo de sueños apocalípticos. Tal actitud ha quedado plasmada en el dicho atribuido a R. Yojanán ben Zakkay como tradición proveniente de Hillel y Sammay: que el hombre ha sido creado para estudiar la Ley (Abot 2,8). Esta actitud —especialmente enfatizada en el judaísmo fariseo— hay que remontarla a los orígenes mismos de la revelación mosaica, y proporciona el contexto vital del midrás como género literario. Como es bien sabido, el género midrásico —en cuanto relectura de un texto sagrado anterior— está perfectamente atestiguado dentro de la misma Biblia [3 bis].

b) La oralidad de la Ley.

La actitud de búsqueda en la Palabra de Dios escrita y la concreta realización midrásica en una literatura se desenvuelven dentro de una tradición que lee la Biblia. Importa mucho comprender lo que esa tradición representa.

La formulación tradicional del fariseísmo es que Moisés recibió en el Sinaí la Torah escrita y la Torah oral, y que desde Moisés ambas se han ido transmitiendo por dos canales como paralelos: *bktb* y *b'lph* [4]. Tal representación, en su ingenuidad, dice algo muy obvio: que la Escritura se entrega dentro de una tradición viva. En otras palabras: el «dogma» de la oralidad de la Ley no quiere decir sino que en Moisés se inicia una tradición viva dentro de la cual se transmite la Escritura.

3 bis. Cfr. R. BLOCH, art. *Midrash,* en DBS V, pp. 1.263-1.281.

4. Cfr. Sifra a Lv 26, 46; Sab 31a; ARNb 29; Sifre Dt § 351 (a Dt 33, 10); Ber 5a; Pesiqta Rabbati 5, 1; etc. Véase F. MANNS, *Pour lire la Mishna,* Jerusalén 1984, pp. 137-138.

Permítaseme detenerme en este punto fundamental: a un discípulo no se le hace entregándole meramente un libro, sino transmitiéndole una comprensión y una actitud. De aquí que el judaísmo fariseo entienda que para que se dé verdadera transmisión y se cree una auténtica tradición es indispensable, junto a la entrega del libro, la relación personal maestro-discípulo [5]; leer el libro sin más no es suficiente, como se deja ver por multitud de testimonios [6]. Añadamos aún más: la tradición porque es viva es creadora: su fidelidad se muestra en su creatividad. Esto, ni más ni menos, es lo que quiere decir la usual representación de Moisés recibiendo ya en el Sinaí la Escritura y las halakot y haggadot que se desarollarán en sucesivas generaciones; singularmente expresivo es este texto del Talmud de Jerusalén: «Miqrá, Misná, Talmud, Haggadah, e incluso cuanto un discípulo maduro enseñará a su maestro, todo ello ha sido ya dicho a Moisés en el monte Sinaí» [7]. Puédese, por tanto, formular que la Torah, aunque entregada en su integridad en el Sinaí, «no está cerrada» [8].

Esta comprensión de la oralidad de la Ley como tradición viva está detrás de todo el trabajo midrásico. De aquí entiendo se desprenden estas tres afirmaciones:

1. La exégesis de la Escritura no tiene necesariamente una finalidad probativa —o de indispensable soporte— de una tradición. De hecho son frecuentes los textos rabínicos en los que la tradición oral

5. Tal relación, que exige la confianza como vínculo indispensable, es el punto de las famosas anécdotas de Hillel en Sab 30b-31a (= ARNa 17; ARNb 29). La insuficiencia de la tradición meramente escrita queda de manifiesto en la discusión con los saduceos de *Megillat Ta'anit* (ed. H. Lichtenstein, HUCA, 1931-2, p. 331). Cfr. P. LENNHARDT, «Encuentro cristiano con el judaísmo rabínico», *El Olivo* 11 (1980) 12-13. (Del maestro P. Lennhardt pude experimentar durante un curso en L'Ecole Biblique de Jerusalén sobre la oralidad de la Ley que efectivamente la tradición es entregar algo más que palabras).

6. Quidd 66a; j Peach 2, 4, 17a (versión de Schwab, pp. 36-37) y el mencionado texto de *Megillat Ta'anit*.

7. j Peah 2, 4, 17a (Schwab 37). Cfr. PRE 46, 3; 3 Hen 48D, 3-7; ya en Jub 1, 27-29 y 2, 1.

8. D. PATTE, *op. cit.*, 100. Este es un punto básico en la diferenciación entre fariseos y saduceos: para el fariseo, dado que la Torah es «coextensa con la vida» (Cfr. J. Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*, Cincinnati 1951, p. 112), la Torah necesita ser actualizada y renovada continuamente; para el saduceo, que admite parcelas profanas en la vida —todo lo que no cae bajo la Ley escrita—, los preceptos reguladores de lo profano no tendrán categoría de Torah. Cfr. D. PATTE, *Ibid.*, 96-98, 125-127.

aparece válida independientemente del testimonio bíblico, que en algunos casos falta o parécele opuesto [9].

2. Más bien, la línea de influencia funciona en la dirección opuesta: la tradición es el elemento clarificador de la lectura. Por tanto, la llamada «actualización midrásica» no debe entenderse sólo como iluminación de la tradición (= vida) desde la Escritura, sino también como iluminación de la Escritura desde la vida (= tradición). Este movimento dialógico en doble sentido entre Escritura y Tradición se deja ver privilegiadamente en el Targum, como he expuesto en un reciente trabajo [10]. Entendemos ahora el dicho de Aqiba: «La tradición es una valla (protectora) de la Torah» (Abot 3,13).

3. El texto, como obligado punto de referencia, es fuente creadora de tradición. La Escritura, actualizada en su espíritu, es, cuando menos, un criterio para discernir entre las opciones que la vida repetidamente impone.

c) Principios básicos.

Recojo algunas formulaciones: «La Torah se explica por la Torah» [11], «No hay antes ni después en la Torah» [12]; «La Biblia tiene setenta caras» [13]. Tales principios suponen la unidad de toda la Biblia como palabra de Dios, de donde la necesidad de explicarla primariamente por sí misma, iluminando pasajes oscuros por otros menos oscuros y enriqueciendo el sentido de cualquier texto por otros contextos bíblicos adecuados; suponen además la convicción de la eternidad de la Torah y, por tanto, de su actualidad atemporal: ninguna consideración diacrónica de los textos debe impedir que textos diversos se iluminen mutuamente; suponen finalmente la riqueza de la Palabra de Dios: una plenitud de sentido inagotable en ninguna interpretación humana

9. Sifra a Lv 26, 46; Pes 66a; j Pes 6, 1, 33a (Schwab, 81 ss.); Sota 16a. Cfr. J. BONSIRVEN, *Exégèse rabbnique et exégèse paulinienne*, Paris 1939, p. 45. Sota 16a enumera tres casos en los que la halakah desborda o anula la Escritura (cfr. W. BACHER, *Die exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, reimp. Hildesheim 1965, I, 144); según Bonsirven, *ibid.*, «ce n'est pas en trois endroits, mais en une multitud, que l'exégèse substitue au sens littéral un sens commandé par les traditions juridiques ou historiques».

10. Cfr. M. PÉREZ FERNÁNDEZ, «Targum y Midrás», pp. 100-102. D. PATTE, *Op. cit.*, p. 63: «Thus the freedom of the Meturgeman from the biblical text (written Torah) is limited by the Tradition».

11. Cfr. j Meg 1, 13, 72b (Schwab, 198 ss.); BQ 2b.

12. SifrNm § 64 (ed. Horovitz, 61); Pes 6b.

13. NmR 13, 15.

y que, al mismo tiempo, relativiza toda interpretación humana y desautoriza las interpretaciones exclusivas y excluyentes [14]. Añado aún una cuarta convicción, diversamente formulada en numerosos textos: que la Torah, precreada antes que el mundo, es el modelo, plan y sabiduría con que Dios creó el mundo, y ofrece, por tanto, la guía para el gobierno del mundo; de aquí la necesidad continua del estudio y la praxis: para acomodar la vida toda al plan creador.

2. *El nivel de los procedimientos hermenéuticos*

a) Las 7 reglas de R. Hillel.

Pareja a la valoración que en el judaísmo adquiere el texto sagrado es la mayor consideración que el escriba *(sofer)* recibe, quien de mero escribidor se convierte en el perfecto conocedor, hasta «contador» de todas las palabras del texto bíblico: así ya en LXX Is 33,18 y en la tradición rabínica, Hag 15b, Qidd 30a. A estos escribas contadores hay que atribuir la primera formulación y aplicación de las reglas exegéticas, basadas en un conocimiento del texto tan minucioso como el que hoy pudiera proporcionar un ordenador [15]. Pero estos escribas se convertirán en más que máquinas: son traductores e intérpretes, los *grammatikoi,* equivalentes al retórico entre los griegos [16].

La primera colección de reglas que conocemos son las siete *middot* atribuidas a R. Hillel [17]:

14. Sobre tales principios, cfr. A. Díez Macho, art. cit., 37 ss.; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Tradiciones Mesiánicas en el Targum Palestinense,* Valencia 1981, pp. 25-26.

15. La aplicación de reglas como la *gezerah šawah* o *keyoṣe' bô* sería para nosotros imposible sin unas concordancias. Nota la observación de S. LIEBERMAN: «There is no evidence that the Rabbis prepared special lexica of the Bible; they had no need of them. The entire rabbinic literature bears testimony to the fact that the Rabbis knew the Bible by heart...» (*Hellenism in Jewish Palestine,* New York 1950, p. 52).

16. Cfr. S. LIEBERMAN, *Op. cit.,* pp. 47-49. Nota el canto al escriba en Ben Sira 38, 24-39, 11.

17. Texto en Tosefta Sanh 7, 10; ARNa 37; Introducción de Sifra (ed. Weiss, 3a). Cfr. J. LUZÁRRAGA, «Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el rabinismo primitivo», EstBib 30 (1971) 177-193; H. L. STRACK / G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* München 1982[7], pp. 26-30, B. ROSENSWEIG, «The Hermeneutic Principles and their Application», *Tradition* 13 (1972) 49-76. Sobre el sentido de *middot,* cfr. BACHER, *Op. cit.,* pp. 100-103.

1. Deducción *a minori ad maius* o argumentación *a fortiori*. En hebreo *qal waḥomer* («lo ligero y lo pesado»); en griego suele formularse *pollōi mallon* o *posōi mallon*. La regla más usada tanto en la dialéctica como para deducir nuevas leyes o normas.

2. Analogía. En hebreo *gezerah šawah* o «comparación de iguales»; *synkrisis pros ison* en griego. Los iguales comparados se entienden generalmente las palabras, no los contenidos [18].

3. Establecimiento de toda una familia de textos emparentados a partir de un texto que se considera originante, con cuyo sentido se interpretarán los demás. En hebreo: *binyan 'ab mikatub 'ehad*.

4. Es la misma regla anterior, a base de dos textos originantes.

5. Lo general está limitado por lo particular y lo particular está ensanchado por lo general. En hebreo: *kelal wperat, perat wkelal*. Este principio viene a decir que si en una enumeración primero viene un término de sentido general, su extensión se precisará exactamente por los términos particulares que sigan; viceversa, si en la enumeración a uno o varios términos de sentido particular sigue alguno de sentido general, se entiende que el término primero no limita el sentido del último término [19].

6. «Como análogamente en otro lugar». En hebreo: *keyoṣe' bô bamaqon 'aher*. Como en la segunda regla, por vía de la analogía, se trata de iluminar un texto por un contexto semejante [20].

7. Iluminación por el propio contexto. En hebreo: *dabar halamed me'inyanô*, «la cuestión se ilustra por su contexto».

Las reglas 1.ª y 7.ª son tan espontáneas y naturales que no parecen exigir ningún experto o retórico para su aplicación; una mirada atenta a los numerosos ejemplos demuestra la diferencia entre el uso popular y el académico [21]. Las reglas 2.ª, 3.ª, 4.ª y 6.ª son diversas aplicaciones de la analogía de palabras y contextos y una concretización del principio básico: la Biblia se explica por la Biblia; su correcto uso supone un minucioso conocimiento del texto bíblico.

Estas reglas son de origen helenístico, si bien perfectamente he-

18. Cfr. S. LIEBERMAN, *Op. cit.*, pp. 58-60.
19. Cfr. D. DAUBE, «Rabbinic Methods of Interpretation and Hellenistic Rhetoric», HUCA 22 (1949) 252-253.
20. *Ibid.*, pp. 259-260.
21. *Ibid.*, pp. 254-257.

braizadas [22]. Con ellas se pretendía mostrar que toda la halakah oral podía deducirse de la Escritura y tenía el mismo valor que la Escritura, lo que sin duda no estaba lejos del espíritu conciliador del Hillel en su diálogo con los saduceos. Dos observaciones entiendo aquí pertinentes:

1. La paternidad hillelita de tales normas importaba sobremanera a los maestros de después de Yabneh: de esta forma vinculaban sin solución de continuidad su imponente construcción de la Torah oral con la autoridad del maestro indiscutible del segundo templo.

2. El esfuerzo por deducir o justificar toda la Ley oral con la Ley escrita tenía que llevar de suyo a un exceso interpretativo [23], que tiene su mayor exponente en R. Aqiba, cuya artificiosidad es bien conocida. Y tales excesos conllevaban un peligro en espíritus menos finos que el de R. Aqiba: el desvincular al exegeta del transmisor de la tradición y concebir la labor exegética sobre el texto como la única labor teológica de la comunidad no reconociendo *de facto* valor teológico a la tradición hasta que el exegeta no la legitime con su argumento escriturario.

b) Las escuelas de R. Aqiba y de R. Yismael [24].

Las 7 reglas de Hillel, atentamente consideradas, son perfectamente lógicas y, prudentemente usadas, no debían dar lugar a arbitrariedades interpretativas. Acaso por ello a R. Yismael (s. II), caracterizado por su interpretación sensata de la Escritura, se le atribuyen otras 13 reglas, que no son sino un desarrollo de las hillelitas más una nueva también llena de cordura: «cuando dos versículos se contradicen, la contradicción viene removida por un tercero». Aunque

22. Cfr. trabajos citados de Daube y Lieberman. Este último, considerando que, según la tradición, tales reglas Hillel las aprendió de Semaya y Abtalión, prosélitos originarios de Alejandría, concluye: «So there is a *prima facie* case for a direct connection between Hillel's seven norms of interpretation and Alexandria, a center of Hellenistic Scholarship» (p. 241). Pero en STRACK/STEMBERGER, *op. cit.*, 28: «Historisch ist die Verbindung Hillels mit den sieben Regeln nicht zu sichern».

23. ¿No es señal de virtuosismo arbitrario el que pudiera decirse que para ser miembro del Sanedrín habíase de ser capaz de probar por la Escritura la pureza ritual de un reptil? Pues así en Sanh 17a (final). Por todo ello era necesario que la tradición viva actuara como valla protectora de la Biblia: j Pes 6, 1, 33a (Schwab 82) pone en guardia advirtiendo que «nadie tiene autoridad para por sí mismo hacer una deducción por analogía verbal *(gezerah šawah)*», o sea, al margen de la tradición. (Cfr. S. LIEBERMAN, *op. cit.*, p. 61).

24. Cfr. F. MANNS, *Pour lire la Mishna*, pp. 97-104.

es dudosa la paternidad de estas reglas [25], permanece como dato claro que el trabajo derásico de R. Yismael iba por caminos más lógicos que meramente técnicos. Aceptando la división que G. Kuhn [26] establece en las *middot:* leyes lógicas (por ej., *qal wahomer*) y leyes exegéticas (por ej., *gezerah šawah*), R. Yismael opta por el uso y la prevalencia de las leyes lógicas sobre las exegéticas. De aquí el principio tan frecuentemente repetido en la escuela de R. Yismael: «no se puede establecer una pena basándose en una deducción», en consonancia también con este otro: «las penas han de ser interpretadas restrictivamente, las recompensas generosamente» [27]; y el control de la *gezerah šawah,* argumentación que, según R. Yismael, sólo podría aceptares a partir de palabras superfluas en el texto, es decir, cuando claramente se advierte que determinada palabra está puesta en el texto para algo más que para su contexto [28]. El control de las deducciones, que pueden ser arbitrarias y hasta el infinito, preocupaba al maestro, como puede verse por la controversia respecto a la fórmula *lamed melamed* [29]: mientras para Aqiba una deducción podía ser punto de partida para nuevas deducciones, R. Yismael detenía la cadena en el primer eslabón. Consecuentemente, el carácter sobrio, restrictivo y humanista de su exégesis le hace aplicar preferentemente las reglas del *qal wahomer* y el *kelal wperat,* regla de la determinación de los sentidos generales de las proposiciones [30]. La comprensión básica que está tras este talante es su fuerte convicción de que «la Biblia habla el lenguaje de los hijos de los hombres» [31].

Frente a este talante, la Escuela de R. Aqiba [32] representa una pro-

25. Las 13 reglas de R. Yismael, en Introducción de Sifra (Weiss 1ab). Cfr. MHG Ex 21, 1; véase J. LUZÁRRAGA, *art. cit.,* pp. 183-184; STRACK/STEMBERGER, *op. cit.,* pp. 31-32. La atribución a R. Yismael es probablemente una construcción amoraíta.

26. Cfr. K. G. KUHN, *Der tannaitische Midrasch Sifre zu Numeri,* Stuttgart 1959, pp. XVIIs de la introducción.

27. Ambos principios son frecuentemente usados en SifrNum, midrás de la escuela de R. Yismael: Sifr Nm § 8, § 11, § 18, etc.

28. La fórmula usada en los midrasim de la escuela de R. YISMAEL es *mwpnh lhqyš wldwn gzš»*: «palabra superflua con la que poder comparar y argumentar por analogía; cfr. Sifr Num § 25, § 26, § 31, etc.

29. Véase regla 12.ª de las 32 de José ha-Gelilí: *dbr šb' llmd wnmṣ' lmd* («el texto aducido para ilustrar queda, a su vez, ilustrado»). Cfr. BACHER, *op. cit.,* p. 95.

30. Sobre los métodos de la escuela de Yismael, puede verse la introducción de H. S. HOROVITZ a su edición de *Siphre ad Numeros adjecto Siphre Zuta,* Leipzig 1917, pp. V-XV.

31. Cfr. SifrNum a 15, 31; Sanh 64b; Gitt 41b.

32. Cfr. L. FINKELSTEIN, *Akiba, Scholar, Saint and Martyr,* New York 1981, 136-176. 308-312.

funda innovación. Significativo es que su regla más usada sea la del *rybwy wmy'wt* (= apliación y reducción)[33], según la cual la ampliación o limitación del campo significativo del texto bíblico depende del uso de determinadas partículas: *'af, gam* y *'et* producen ampliación; *'ak, raq* y *min* producen reducción. Para Aqiba y su escuela las leyes exegéticas prevalecen sobre las lógicas, y ello como consecuencia del principio de que toda la Torah es palabra de Dios y, por tanto, significativa hasta en sus más pequeños detalles, pues Dios no habría dicho ni escrito nada inutilmente[34]. La imagen que la tradición ha conservado de R. Aqiba queda perfectamente dibujada en Men 29b, leyenda no exenta de humor:

> «R. Yehudah decía en nombre de Rab: Cuando Moisés subió a los cielos encontró al Santo, bendito sea, ocupado en adornar con coronas las letras del alfabeto. Moisés le preguntó:
>
> —Señor del mundo, ¿es esto indispensable?
>
> —Al cabo de muchas generaciones vendrá un hombre cuyo nombre será Aqiba ben Yosef. El deducirá montañas de halakot de cada adorno.
>
> —Muéstrame a este hombre.
>
> —Vuélvete.
>
> Moisés fue entonces a sentarse tras la fila octava (de los discípulos de Aqiba), mas no entendió sus discusiones y se sintió descorazonado. Cuando sobre un tema los discípulos de Aqiba preguntaron al maestro: 'Rabbí, ¿cómo lo sabes tú?', y Aqiba les respondió: 'Es ley que fue dada a Moisés en el monte Sinaí», Moisés quedó reconfortado y volviéndose al Santo, bendito sea, le dijo:
>
> —¡Teniendo este hombre me confías la Ley a mí!
>
> —¡Calla! —le respondió el Santo, bendito sea—, son mis designios.
>
> —Señor del mundo, me mostraste cómo enseñará Aqiba; muéstrame también su recompensa.
>
> —Vuélvete.
>
> Moisés se volvió y vio que la carne (de Aqiba) se vendía en el mercado.

33. 1.ª y 2.ª reglas de las 32 de José ha-Gelilí. Cfr. LUZÁRRAGA, *art. cit.*, 185.
34. L. FINKELSTEIN, *Ibid.*, p. 309.

—Señor del mundo —exclamó—, ¿esa es la recompensa para tan alta enseñanza?

—¡Calla!, son mis planes».

c) Procedimientos haggádicos y targúmicos.

Las *middot* hasta ahora mencionadas han sido usadas preferentemente en el campo jurídico: para deducir de la Biblia o legitimar con la Biblia nuevas halakot; esa preocupación privaba en el fariseísmo. Otra colección de *middot* —sin duda más tardía, pues como tal colección no aparece en el Talmud— es la de las 32 reglas [35] atribuidas a R. José ha-Gelilí, rabino del s. II, reconocido maestro de la haggadah (Hul 89b); en la intención de sus recopiladores estas reglas se destinaban a la exposición haggádica, pues así suelen ser tituladas: «32 reglas para la explicación de la haggadah». Me permito tres observaciones:

1. Aunque la recopilación haya sido hecha tardíamente, las reglas, o al menos una mayoría, tienen gran antigüedad, pues las encontramos usadas en los textos más antiguos del judaísmo.

2. No son reglas exclusivamente «haggádicas». Incorporan varias de las de Hillel y de las escuelas de Aqiba y Yismael. A partir de la regla 26.ª, se recogen diversos procedimientos usados preferentemente en la haggadah: la parábola *(mašal),* la correspondencia *(neged),* la semejanza de palabras (paronomasia, *ma'al*), el valor numérico de las palabras *(gematría),* la técnica de leer las letras de una palabra como abreviaturas de otras tantas palabras *(notaricón),* el recurso de sustitución de unas letras por otras *('atbaš),* la posibilidad de cambiar un texto de antes a después y viceversa [36]. La colección parece, pues, un intento de aplicar también a la haggadah las reglas interpretativas de la halakah con el talante de la escuela de Aqiba.

3. No es del todo correcta la distinción entre reglas haggádicas y halákicas. Se trata, más bien, de procedimientos que pueden usarse

35. Texto en la ed. de H. G. ENELOW, *The Mishnah of Rabbi Eliezer or the Midrash of the thirty-two Hermeneutic Rules,* New York 1933 (reimpr. 1970). En las ediciones del Talmud suelen añadirse al tratado *Berakot.* Cfr. Strack/Stemberger, 32-40; Luzárraga, 70-78.

36. Cfr. S. LIEBERMAN, *op. cit.,* 68-70. Estos métodos se aplicaron originariamente a la interpretación de sueños; se remontan a tiempos anteriores a griegos y judíos; (*ibid.,* pp. 70-78).

indistintamente en el campo jurídico (halakah) o en el campo narrativo y homilético (haggadah).

Debo añadir que el estudio de la literatura halákica farisea —por supuesto indispensable para conocer el judaísmo— no nos puede dar *todo* el contexto, ni siquiera el del judaísmo posterior a Yabneh, mucho menos el del anterior a Yabneh. El profesor Díez Macho en su Introducción General a los Apócrifos del Antiguo Testamento nos ha dejado dicho que ortodoxia farisea no es sin más la única ortodoxia rabínica y que «no cabe una visión holística de la religión judía basada exclusivamente en la literatura tannaítica. Será preciso no olvidar los Targumes, en especial los palestinenses» [37] y no prescindir de la haggadah. Quien esto escribe es también del convencimiento de que la haggadah, y especialmente la haggadah targúmica, ofrece una visión popular y autorizada del judaísmo, complementaria de la versión jurídica y erudita de los maestros tannaítas. Soy también del convencimiento de que toda la literatura tannaítica acusa el choque, y la reacción «agresiva», de la destrucción del Templo, del enfrentamiento dialéctico con el cristianismo y con los grupos apocalípticos, y de la influencia de la personalidad de R. Aqiba; por ello entiendo que la imagen que da del judaísmo, especialmente del anterior a Yabneh, es no completa. Por medio del Targum palestinense —versión litúrgica, autorizada y popular— tendríamos acceso a esos otros aspectos que no da la literatura jurídica tannaítica: la imagen de la piedad real del pueblo y de sus representaciones religiosas [38].

Señalo algunos procedimientos del derás targúmico y haggádico: Los ya mencionados incluidos en las 32 reglas: la parábola, la correspondencia, la paronomasia, gematria, notaricón, Atbas; además los muy frecuentes *'al tiqrê* («no leas así»: cambio de vocalización de las palabras) y *tartey mašma'* («doble sentido») mediante los cuales se consiguen nuevos significados de las palabras y del texto [39], y, por supuesto, la *gezerah šawah* o analogía verbal, la analogía de contextos y contenidos semejantes, la deducción en todas sus formas, etcétera.

En el género targúmico como en el midrásico haggádico subyacen las convicciones que en toda obra derásica: unidad, plenitud de sen-

37. A. Díaz Macho, *Apócrifos del Antiguo Testamento. I. Introducción general,* Madrid 1984, 157-172; el texto citado es de p. 159.

38. Una imagen completa habría de extenderse a la literatura apócrifa, qumrámica y cristiana.

39. Cfr. M. Pérez Fdez., *Tradiciones Mesiánicas,* 27-28.

tido y actualización de toda la Biblia. Pero targum y midrás haggádico comparten también la especificidad de ser una actualización popular y, por tanto, actualización no sólo del contenido religioso o espiritual sino incluso de los datos históricos y geográficos, de las costumbres y de los pequeños detalles [40]. Los procedimientos empleados son clasificados por I. Heinemann, en afortunada y expresiva fórmula, en procedimientos de historiografía creadora y de filología creadora [41]; creación en función de la actualización bíblica. Tal creación, aunque a primera vista arbitraria por lo naïf o rebuscado del procedimiento, queda siempre —como en el caso de la halakah— controlada por la tradición.

3. *Aproximación a una valoración*

En forma esquemática puedo decir ya lo siguiente.

a) En frase de D. Alejandro, «no podemos hacer exégesis científica de los dos Testamentos sin conocer a fondo el derás, la hermenéutica judía antigua, sus presupuestos y sus extraños procedimientos» [42].

b) Conocer los principios y procedimientos con los cuales fue leída (y también a veces redactada) la Biblia nos debe permitir un acercamiento mucho más profundo que el que pueda permitir una hermenéutica extraña al texto. Téngase en cuenta que estos mismos principios y procedimientos los usaron los autores del NT para leer el Antiguo y para «traducir» a Jesús, como habremos de ver en la segunda parte de este trabajo.

c) Los principios y procedimientos de los judíos están muy lejos de ser compartidos por los exegetas modernos (al menos en el campo cristiano), pues les resultan inadecuados.

d) Es indispensable distinguir entre los principios y los procedimientos. Los procedimientos son siempre un instrumento cambiable y perfeccionable, como lo muestra la historia de la exégesis judía.

40. Cfr. R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque. I. Genèse,* Paris 1978, 46-62. El Targum se da en un contexto litúrgico-sinagogal y como traducción; pero la haggadah puede desarrollarse en un contexto más amplio sin ceñirse necesariamente a traducir un texto.

41. I. HEINEMANN, *Darkey ha'aggadah,* Jerusalén 1974 [2]. Sobre el método targúmico, en las citadas obras de Le Déaut y D. Patte, con abundante bibliografía.

42. A. DÍEZ MACHO, *Derás y exégesis,* 41.

e) Es evidente que la hermenéutica judía nos ayuda a conocer la hermenéutica de los autores del NT. Viceversa, también es cierto que el NT, como conjunto perfectamente datado, nos ayuda no menos a conocer la hermenéutica del judaísmo.

Parte II: Hermenéutica del Nuevo Testamento

1. *El nivel de los axiomas o convicciones*

El principio fundamental que preside la lectura neotestamentaria del AT es que Jesús es la palabra última y definitiva de Dios, por tanto, palabra clarificadora de todas las anteriores; así queda magníficamente expresando en Heb 1,1-2: «Después de que antiguamente Dios hablara muchas veces y de muchos modos a nuestros padres por los profetas, al fin, en estos días, nos ha hablado a nosotros por el Hijo, al que constituyó heredero de todo y por el cual creó los siglos».

Tal comprensión se enraiza en la praxis del mismo Jesús, quien enseñaba a sus discípulos cómo leer las Escrituras para que advirtieran que daban testimonio de él: Lc 24,27.32; cfr. Jn 5,39.46. Sus discípulos, pues, leyeron el AT según su enseñanza: a la luz y en la tradición de Jesús.

Jesús mismo se situó ante la Ley —la escrita y la oral— con una gran libertad: o no cuidando mucho el cumplimiento de algunos halakot o permitiendo que sus discípulos las transgredieran, o denunciando abiertamente determinadas tradiciones orales de los fariseos, o corrigiendo formulaciones de la Ley escrita, o radicalizando el cumplimiento de los principales preceptos, o mostrándose como plenitud de toda la Ley [43]. Sus discípulos pudieron, pues, ver en él —en sus actitudes y en sus palabras— no sólo un punto de llegada en la tradición profética y sapiencial, sino también un criterio desde el que leer y valorar la Ley y los Profetas. De forma radical se dijo que él era «el fin de la Ley» (Rom 10,4) [44]; en forma más dialogante en

43. Cfr. Mc 7,1-23; 2,18ss; Mt 5,17.21-48; 12,1ss; 15,1-20; 19,1-12; etc.
44. Ello cuadraba con un dicho del mismo Jesús: «La Ley y los Profetas hasta Juan» (Lc 16,16).

boca suya se puso que había venido «a dar plenitud a la Ley» (Mt 5,17). Probablemente las dos fórmulas reflejan la misma convicción: Jesús y su palabra son la nueva Ley [45]. Mirando hacia atrás, Jesús, para sus seguidores, es el criterio para interpretar el AT; mirando hacia adelante, Jesús y sus palabras son objeto de derás actualizante para iluminar las nuevas situaciones.

Sin duda uno de los datos más significativos para valorar hasta qué punto la palabra de Jesús es considerada nueva Ley es comprobar cómo ha sido actualizada en el mismo NT con los mismos procedimientos con que el Midrás y el Targum actualizaban el AT; D. Alejandro ha ofrecido una lista de pasajes que aquí recojo, para cuya explicación remito a sus páginas [46].

— Mt 19,16-17 con relación a Mc 10,17-18 y Lc 18,18-19.
— Mt 23,27-28 » » Lc 11,14.
— Mt 10,9 » » Mc 6,8.
— Mt 25,14-30 » » Lc 19,11-27.
— Mt 5,1ss » » Lc 6.

Otro dato revelador es comprobar cómo Pablo en sus frecuentes y apasionadas argumentaciones nunca somete a discusión el dato Jesús o la palabra de Jesús: ése es precisamente el punto indiscutible incluso para los cristianos procedentes del judaísmo que aún discuten sobre la validez o cancelación de la Antigua Ley; véase el razonamiento de Pablo en Gal 2,15-16. Igualmente la polémica con los corintios sobre la resurrección de los muertos queda zanjada por el dato básico, aceptado por todos, de que Cristo ha resucitado (1 Cor 15,12-19); del mismo modo, las dudas de los tesalonicenses sobre los muertos antes de la Parusía, las disipa Pablo aduciendo una definitiva palabra del Señor: 1 Tes 4,13-18 [47].

Cómo desde Jesús se lee el AT con sentido cristológico, puede verse en infinidad de textos paulinos: Ef 1,4 («Nos escogió en él antes de la creación del mundo») es actualización cristológica y eclesiológica del Sl 74,2: «Recuerda tu comunidad, que adquiriste desde antiguo»; Flp 2,7-11 es aplicación derásica a Jesús de varios textos

45. Cfr. discusión sobre el tema en F. MUSSNER, *Tratado sobre los judíos*, Salamanca 1983, 169-177.

46. A. DÍEZ MACHO, *Derás y Exégesis*, 72-75. Véase también la introducción al vol. IV de la Editio Princeps de *Neofiti 1*, pp. 55*ss.

47. Cfr. Ch. MASSO, *Les deux Épitres de Saint Paul aux Thesaloniciens*, Neuchatel-Paris 1957, 62-63; J. JEREMÍAS, *Palabras Desconocidas de Jesús*, Salamanca 1976, 84-87.

del AT, especialmente Is 53 [48]. Encuentro, pues, felicísima y atinadísima la formulación de W. Marxen: «la exégesis paulina del AT no es propiamente un método (que se pueda comprobar) sino que es una confesión» [49]. En Pablo, efectivamente, toda exégesis del AT parte de una confesión previa, a la que no se llega por ninguna deducción exegética: la confesión de que Jesús es el Señor, con toda la implicación hermenéutica que ello tiene. Por ello mismo el primer movimiento en la exégesis paulina no es leer a Jesús desde el AT, sino leer el AT desde Jesús. Véase Gal 3,8 como claro ejemplo: «La Escritura, *previendo* que Dios iba a justificar por la fe a los gentiles, anunció a Abraham de antemano la buena noticia: en ti serán benditas todas las naciones»; es evidente que el texto abrahámico se le ha iluminado a Pablo por la revelación recibida (cfr. Gal 1,16) de que Jesús es el evangelio para todas las gentes.

Conclusión: Jesús, en su tradición viva, es para los cristianos lo que la Ley oral, en su tradición viva, es para los judíos: el criterio último para interpretar la Ley escrita[50].

2. *El nivel de los procedimientos hermenéuticos*

Como es obvio, los autores del NT usan los mismos procedimientos y normas interpretativas que los judíos de su tiempo: leyes de la deducción y analogía en todas sus formas, las más artificiosas de paronomasia, cambio de vocalización, gematría, etc. [51]. Tales leyes son usadas también con igual libertad, aunque inspiradas en el principio cristológico expuesto. La catalogación de estos recursos requeriría más espacio y tiempo del que ahora dispongo, por ello me concretaré a ver la aplicación concreta de algunos en dos textos paulinos: Rom 9,32-33 y 1 Cor 10,4.

a) Rom 9,32-33.

El capítulo 9 de Rom sobre el endurecimiento de Israel termina

48. Cfr. A. DÍEZ MACHO, *Derás y Exégesis*, 70-71; otros textos que recoge en este artículo: 1 Cor 15,4 (pp. 71s); 1 Cor 2,8 (p. 84); Rom 8,32 (pp. 86s); Rom 3,16-29 (p. 88); Rom 10,6-8 (p. 89); etc.

49. W. MARXEN, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca 1983, 37-38.

50. Es evidente que en el cristianismo la «ontología de la Ley» se ha convertido en Cristología.

51. Véanse, a modo de ejemplo, diversos casos de argumentación *qal waḥomer:* Mt 6,30; 7,11; 10,25; 12,13; Lc 11,13; 12,24.28; Jn 13,14; Rom 5,9-10.15.17; 11, 12.24; 2 Cor 3,7-9.11; Heb 9,13-14.

con la constatación de que Israel no ha alcanzado la justicia de Dios, y Pablo se pregunta:

v 32: «¿Por qué?
Porque no iba por la fe sino por obras.
Han tropezado contra la piedra *(lithos)* de tropiezo,
según está escrito:

v 33: *a* 'Mirad, pongo en Sión
b piedra *(lithos)* de tropiezo
y roca *(petran)* de escándalo
c y quien crea en él
no será defraudado'»

La identificación de la piedra de tropiezo del v 32 viene dada por la cita del v 33, que es, sin duda, Is 28,16:

«Por eso así dice el Señor YHWH:
a Yo pongo en Sión
b una piedra *('eben)* probada, angular, preciosa, de cimiento,
c quien se apoya no vacila».

Sobre este texto de Isaías Pablo ha realizado dos cambios.

Primer cambio:

En el v b ha sustituido las cualidades positivas de la piedra («probada, angular, preciosa, de cimiento») por otras negativas («piedra de tropiezo y roca de escándalo»), que proceden de Is 8,14-15:

v 14: «El (YHWH) será santuario y piedra *('eben)* para tropezar y roca *(swr)* para despeñarse,
para las dos casas de Israel,
será lazo y trampa para los habitantes de Jerusalén.

v 15: Muchos tropezarán en ella:
caerán, se destrozarán, se enredarán
y quedarán cogidos.»

Este cambio se ha podido hacer por la ley de la *gezerah šawah* o analogía verbal: dado que en ambos textos aparecía *'eben,* se podía identificar la «piedra angular, etc.» de Is 28,16 con «la piedra de tropiezo y roca para despeñarse» de Is 8,14. La sustitución paulina es, pues, técnicamente perfecta.

Segundo cambio:

Is 28,16, en el verso *c* dice: «quien se apoya no vacila» *(hm'myn l' yḥ's)*. Pablo parece haber leído: *hm'myn l' ybwš*), («quien confía no queda defraudado»). El cambio de *yḥys* por *ybwš* —si es que no se trata de Vorlage diversa de la del texto masorético [52]— viene ofrecido en bandeja por el frecuente binomio bíblico de opuestos «confiar-ser defraudado»: Sal 22,6; 25,2.3.20; 69,7; Is 42,17, etc.

Con estos cambios Pablo hace que Is 29,16 y Is 8,14 queden mutuamente iluminados en orden a clarificar con qué clase de piedra ha tropezado Israel. En la piedra angular de Is 28,16 el judaísmo ya veía una imagen del rey Mesías; así traducía el Targum de los profetas:

> «He aquí que yo pondré en Sión un Rey,
> rey fuerte, potente y temible.
> Lo fortaleceré y confortaré, dice el profeta.
> Pero los justos que creyeren estas cosas,
> cuando viniere la tribulación no se conmoverán».

La base de la interpretación mesiánica está en la asonancia o paronomasia de *'eben* (piedra) y *ben* (hijo, o descendencia davídica), que hace posible un juego derásico también conocido por el NT [53] para obtener una interpretación que se remonta hasta muy atrás en el judaísmo [54]. Pablo, por tanto, identifica la piedra con la que tropezó Israel con el Mesías. Y aún más: combinando el texto de Is 8,14 donde la piedra es Dios mismo [55], supondrá osadamente que ese Mesías con el que tropezó Israel es de condición divina.

Semejante iluminación mutua de los dos textos de Isaías no me consta que la haya hecho nunca el judaísmo; en realidad su tradición viva, su fe, le hubiera impedido identificar al Mesías con Dios;

52. Pablo no cita literalmente a LXX, pero sí en su misma línea: Rom 9,33: *kai ho pisteuon ep'autoi ou kataisjynthesetai*. LXX Is 28,16: *kai ho pisteuon ep'autoi ou me kataisjunthei*.

53. Mc 12,10 interpreta Sl 118,22 («la piedra —*'eben*— que rechazaron los constructores —*bônim*— se ha convertido en piedra angular») refiriéndolo al hijo —*ben*— queridísimo, único, del dueño de la vida. Cfr. DÍEZ MACHO, *art. cit.*, 76-77.

54. Ya en la versión de LXX a Zac 4,7 puédese ver una equivalencia entre «piedra» y heredero davídico. Incluso Dan 2,34-35 parece interpretación mesiánica de la piedra; ciertamente en el libro de Henoc y 4 Esdr 13,11ss.

55. Nota cómo LXX ha modificado la versión de Is 8,14: «Si confiares en él será para ti como santuario y no tropezarás con él como con tropiezo de piedra o caída de roca».

ante tamaña pretensión de cualquier exegeta, la tradición hubiera actuado «como valla protectora de la Escritura», según la frase de Aqiba, o se hubieran podido argüir las diversas limitaciones de la escuela de R. Yismael al uso indiscriminado de la analogía verbal [56].

Sin embargo, entre los cristianos tal uso de la *gezerah šawah* resultaba perfectamente legítimo e incluso exigido desde su principio cristológico básico: su fe en Jesús Mesías, el Hijo de Dios. Es de notar que esta argumentación no es exclusiva de Pablo: Aparece en un desarrollo aún más explícito en 1 Ped 2,4-9, que combina Sl 118,22; Is 8,14 y Is 28,16; y en boca del mismo Jesús en la parábola de los viñadores (Lc 20,17-19) asesinos del hijo *(ben),* representado en la piedra *('eben)* angular que desecharon los albañiles *(banim)* (Sl 118,22), piedra que acabará por destrozar a quien le caiga. Es posible que este juego de palabras, enlazando textos mesiánicos y divinos proceda del mismo Jesús.

b) 1 Cor 10,4.

La identificación de la piedra angular (el Mesías) y la piedra de tropiezo (YHWH) en la persona de Jesús, nos ayudará a comprender otro texto paulino, Rom 10,4:

> «Y bebieron todos la misma bebida espiritual:
> pues bebían de la roca *(petra)* espiritual que les seguía,
> y esa roca *(petra)* era el Cristo».

El vocablo *petra* es usado por Pablo solamente en este lugar y en la cita combinada de Is 28,16 e Is 8,14 que acabamos de estudiar en Rom 9,32-33. Habida cuenta de que en Is 8,14 la «roca para despeñarse» está en aposición con «la piedra de tropiezo» que es Dios, y teniendo en cuenta la interpretación mesiánica divina que de tal piedra hace Pablo y toda la tradición cristiana, parece deba entenderse que I Cor 10,4 comporta una afirmación de la divinidad de Jesús.

Ciertamente la imagen de una roca que se va moviendo por el desierto no parece muy afortunada, toda vez que *petra* (en hebreo *sela'* o *ṣwr*) es el macizo o peñasco firme, no la piedra suelta o guijarro *('eben, lithos)* [57]. Suele explicarse que Pablo ha querido evocar precisamente la imagen de los pozos que seguían a Israel por el de-

56. Cfr. *supra.*
57. Cfr. C. GANCHO, art. «Piedra» en *Enciclopedia de la Biblia,* 1094-1103.

sierto, según la haggadah palestina [58], y también que la asimilación del pozo a la roca ya está en textos rabínicos: Tos Sukk 3,11; NmR 1,2; 19,26; Tg Is 16,1 [59]; que, por tanto, Pablo habría aplicado a Cristo la imagen popular del pozo-roca o de la roca-pozo que acompañaba a los israelitas por el desierto. Ello me parece obvio, pero entiendo que no agota toda la riqueza del midrás paulino [60]. Sugiero sólo dos observaciones:

1. En Rom 9,33 (único lugar donde Pablo usa *petra,* fuera de 1 Cor 10,4), *petra* traduce el hebreo *swr* de Is 8,14. *Ṣwr* es en el AT frecuente designación de YHWH, desde tiempos antiquísimos [61]; atendiendo, pues, al uso paulino cabe identificar la piedra espiritual con Dios mismo.

2. Generalmente la iluminación de 1 Cor 10,4 se busca a través de la interpretación del *agua* que Moisés hace brotar de la roca: Ex 17,6; Nm 20,7-13; Dt 8,15; Is 48,21; Sl 78-15-16.20; 105,41; Sab 11,4 [62]. Yo propongo iluminarlo también desde la misma *roca* que es Dios, el guía de Israel, de la que el pueblo chupó miel y aceite; véase Dt 32,12-13:

> «YHWH sólo le guía, no hay con él un Dios extraño,
> le hace escalar las alturas del país

58. Cfr. G. BIENAIMÉ, *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: Targum et Midrash,* Rome 1984, 276-277. Véase ya LAB 11,15; 10,7.

59. Véase comentario de Rashi a Taan 9a. Texto íntegro en francés de Tos Sukk 3,11 en F. MANNS, *Le Symbole Eau-Esprit dans le Judaïsme ancien,* Jerusalén 1983, 226-228; cfr. *ibid.,* 262; C. SENFT, *La Première Épitre de S. Paul aux Corinthiens,* Neuchatel-Paris 1979, 129; G. BIENAIMÉ, *op. cit.,* 178-179. Numerosas miniaturas de manuscritos representan la roca agujereada, por donde mana el agua, transportada en carro de bueyes.

60. Cfr. E. EARLE ELLIS, *Prophecy and Hermeneutic,* Tubinga 1978, pp. 209-212: «A note on 1 Cor 10,4»; en p. 211 escribe: «As Driver has rightly noted, the adoption of such a puerile fable would be totally out of harmony with the character of Paul's mind». Pero la explicación de Ellis también resulta insuficiente.

61. Dt 32,4.13.15.18.30.31.37; 2 Sam 22,3.32.47; Is 17,10; 26,4; 30,29; 51,1; Hab 1,12; Sl 18,3.32; 19,15; 28,1; 31,3; 62,3.7.8; 71,3; 73,26; 78,35; 89,27; 92,16; 94,22; 95,1; 144,1. Es de notar cómo en textos más recientes desaparece esta designación. LXX nunca traduce *ṣwr* por *petra* (en cuanto designación del nombre divino) sino que o no traduce o sustituye *ṣwr* por *Theos* o *Kyrios;* también en los targumim se advierte la misma tendencia: *ṣwr,* en cuanto nombre divino, suele ser traducido por «El Fuerte» (cfr. TgP Dt 32). Esta tendencia obedece al esfuerzo por evitar cualquier resabio idolátrico: que nadie pudiera sospechar que se adoraba una montaña.

62. A tales textos y a su interpretación en el Targum y Midrás está dedicada la citada monografía de G. Bienaimé.

y come los productos del campo.
Dale a chupar la miel de la peña *(sela')*
y el aceite del pedernal de la roca *(ṣwr)*.

En el contexto de Dt 32 YHWH es llamado repetidamente roca: vv 4.15.18.30.31.37. La imagen Dios-Roca, alimento del pueblo peregrino, es también recogida en Tg PsJ Ex 15,2:

> «Desde los pechos de sus madres los lactantes señalaban con sus dedos a sus padres y decían: Este es nuestro Dios que nos alimentaba con miel de roca y aceite del pedernal cuando nuestras madres salían a la faz del campo para darnos a luz y nos dejaban allí.»

La misma tradición en las glosas de Neofiti y en los fragmentarios 440 y 264; también en la literatura rabínica palestina: ExR 23,8; ARNa 33; PRE 42,3 [63].

En conclusión: ¿Por qué Pablo cambia la imagen usual de los ríos de agua o pozos que acompañan al pueblo por la difícil imagen de la roca? Dos respuestas son posibles, a mi entender no excluyentes sino complementarias:

1. Porque ya el judaísmo de la época había hecho la transposición desde las fuentes de las aguas, a los pozos y a la roca: la significación es que la Ley, simbolizada en el agua, acompañaba al pueblo. La relectura cristológica consistía en la identificación de Cristo con la Ley o su plenitud.

2. Porque para Pablo la fórmula veterotestamentaria «Dios es la roca» (cfr nota 61) equivale a «Cristo es la roca». A mi entender es esta equivalencia la que facilita la difícil imagen. La lectura cristológica es la afirmación de la divinidad de Jesús. Esta lectura no excluye la anterior (la lectura anterior para la teología de Pablo se queda evidentemente corta) sino que la supera con el típico radicalismo paulino.

Una vez más asistimos a una lectura del AT desde la fe en Jesús Mesías, Hijo de Dios [64].

63. Común a estas versiones es interpretar Dt 32,13 en conexión con Ez 16,4. La interpretación de Dios-Roca que acompaña y da de beber al pueblo tiene también su apoyo en Dt 8,15. Filón interpretaba que la roca era la sabiduría de Dios con la que sacia a los que le aman: De Leg. Alleg. 2,86.

64. La identificación Cristo-Roca es supuesta también en Jn 7,37-39. Cfr. MANNS, *Le Symbole Eau-Esprit*, 286-291; P. GRELOT, «Eau du Rocher ou Source du Temple», RB 70 (1963) 43-51.

3. *Conclusiones para la exégesis cristiana y para el diálogo ecuménico.*

a) Tras lo dicho queda claro qué es lo específico en la hermenéutica derásica judía y en la cristiana. Lo determinante son los principios: en el campo judío la convicción de la autoría de Dios para la Biblia toda y la unidad de la misma, así como la convicción de que la Biblia debe leerse desde una actitud humilde de búsqueda y en la tradición viva de Israel; en el campo cristiano el principio específico es que la Biblia hay que leerla desde la fe en Jesús y en la tradición de Jesús.

b) Los procedimientos son los mismos en uno y otro campo. Síguese que el estudio del derás puede y debe hacerse en las literaturas judía y cristiana al mismo tiempo, pues ambas se iluminan mutuamente. Los procedimientos derásicos son un campo privilegiado para trabajos conjuntos de estudiosos judíos y cristianos.

Entiendo debe estudiarse lo que es común en terminología exegética, fórmulas, procedimientos, principios y enunciados teológicos; de esta forma se irá depurando lo específico de cada cual y el diálogo se asentará en un respetuoso y verdadero conocimiento mutuo. Como indicio de la fecundidad que tendría este método véase la siguiente encuesta sobre textos de San Pablo y de la paraša *Naso'* del midrás Sifre de Números:

A nivel de fórmulas:

Prescindo de señalar las numerosísimas coincidencias en interrogaciones retóricas, introducción de citas, etc.

— 1 Cor 14,16: «Si das gracias a Dios en espíritu (solamente), ¿cómo podrá responder el Amén a tu acción de gracias quien ocupa el puesto de simple oyente si no entiende lo que dices?». El mismo supuesto en Sifre Num § 12 (ed. Horovitz, p. 18, líneas 7-8): «Si no entendiere, ¿cómo iba a responder 'Amén, amén'?».

— Rom 1,26: «Pues sus mujeres cambiaron el uso natural por el contra naturaleza». Se trata de la fórmula rabínica *kdrkh* y *l' kdrkh,* como en SifrNum § 13 (Horovitz 19,1) que comenta Num 5,20.

— 2 Cor 5,1: «Casa eterna» es designación del templo que Pablo traslada a los resucitados. Cfr SifrNum § 10 (Horovitz 16,9).

— Ef 3,15: «Toda la familia de los cielos». Cfr SifrNum § 42 (Horovitz 47,17): «La familia de arriba», que se refiere a los ángeles.

A nivel de principios y procedimientos exegéticos:

Prescindo de señalar los casos de *qal wahomer* y *gezerah šawah*.

— Rom 5,15-21: en la contraposición de los dos personajes singularísimos, Adán y Jesús, juega el principio de que las penas han de ser interpretadas en sentido restrictivo y las cosas buenas con generosa amplitud. Cfr SifrNum § 8 (Horovitz 15,2ss), § 11 (Horovitz 20,5-7), § 18 (Horovitz 20,22-23).

— Gal 3,26-28: «Todos sois hijos de Dios (...). No hay, pues, judío ni griego, ni siervo, ni libre, ni varón ni hembra, pues todos sois uno en Cristo». Cfr SifrNum § 2 (Horovitz 5,18): «Esa persona será culpable (Nm 5,6), o sea, todos: hombres, mujeres y también prosélitos».

A nivel de proposiciones teológicas:

— Rom 3,24: «Justificados gratuitamente por su gracia mediante la redención realizada en Cristo Jesús». Compara con SifrNm § 41 (final. Horovitz 45,1-4): «Otra interpretación de 'y tenga piedad de ti' (Nm 6,25): te agracié con dones gratuitos, tal cual se dice: 'como los ojos de los siervos están fijos en las manos de sus señores...'». Dentro de esta argumentación SifrNm cita también Ex 33,19 («Tengo piedad de quien quiero y favorezco a quien quiero») al igual que Pablo en Roma 9,15 para afirmar la gratuidad del don de Dios.

— Rom 5,8: «La prueba de que Dios nos ama es que, siendo aún pecadores, Cristo murió por nosotros». Argumentación con el mismo presupuesto en SifrNum § 1 (Horovitz 4,10-11): «¡Cuán queridos son los israelitas, quienes siendo aún impuros, la Sekinah habita en medio de ellos! Y así lo dice un texto: ...'que mora con ellos en medio de sus impurezas' (Lv 16,16)».

— 1 Tes 4,8: «Así que quien desprecia esto no desprecia a un hombre sino a Dios». La misma equiparación en SifrNum § 2 (Horovitz 5,9-10): «Para mí que quien es infiel en esto es como si fuera infiel al Omnipresente».

— Toda la teología de Pablo sobre la paz (eirene: cfr Rom 5,1; 12,18; 15,33; 1 Cor 14,33; Ef 2,11-21; Col 1,20; 2 Tes 3,16; etc)

se debe comparar con los largos y bellísimos párrafos de SifrNum § 42 (Horovitz, 46-47).

c) Adviértase la formulación de la Constitución *Dei Verbum,* n 12, del Concilio Vaticano II sobre «cómo se ha de leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo espíritu que se escribió»:

> «Es necesario atender al *contenido y unidad de toda la Escritura* para descubrir con exactitud el sentido de los textos sagrados, teniendo en cuenta la *tradición viva* de toda la Iglesia y *la analogía de la fe*».

El texto conciliar resalta elementos fundamentales del método derásico: básicamente la lectura en la fe y desde la fe de la comunidad y la comprensión de toda la Biblia como una unidad. Entiendo que es indispensable que los exegetas —por otra parte, cada vez mejor equipados en medios y procedimientos— no pierdan la información de los principios teológicos ni el contexto de la comunidad eclesial. Solamente una lectura hecha desde ahí y con la luz de la fe tiene el honor de llamarse teológica y será fecunda búsqueda en la riqueza de la Palabra de Dios. Derás no es un método anacrónico; en mi opinión, es una lectura verdaderamente teológica.